Andrzej ZIELIŃSKI

WOLNOŚĆ W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ
Sprawozdanie z V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej (Lublin 20-25 VIII 1996)

W dniach 20-25 sierpnia 1996 roku odbył się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej dotyczący „Wolności w kulturze współczesnej". Stanowił on kontynuację tradycyjnych spotkań filozofów chrześcijańskich – poprzednie odbyło się w Limie (Peru) w 1992 roku. Tegoroczne obrady były uhonorowaniem i swoistym zwieńczeniem obchodów jubileuszu pięćdziesięciolecia Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W skład Komitetu Honorowego Kongresu weszli m.in. Prymas Polski Kardynał Józef Glemp oraz Nuncjusz Apostolski abp Józef Kowalczyk. Słowa refleksji i zachęty przesłał na ręce uczestników Kongresu Jan Paweł II. Udział w Kongresie zadeklarowało 167 prelegentów z całego świata.

Struktura prac Kongresu, którego zadaniem – według deklaracji jego twórców – miała stać się „refleksja nad podstawowym wymiarem działania ludzkiego – wolnością, realizowaną we wszystkich obszarach kultury", stanowiła oczywiste odzwierciedlenie zasadniczych nurtów problemowych obecnych w namyśle nad fenomenem ludzkiej wolności. Obok posiedzeń w ramach sesji ogólnych, podejmujących krytyczną prezentację i dyskusję nad głównymi koncepcjami wolności oraz fundamentalnymi zagadnieniami związanymi z jej realizacją, prace toczyły się również w sześciu grupach problemowych omawiających bardziej szczegółowe kwestie związane z rozumieniem wolności oraz jej związkiem z podstawowymi obszarami ludzkiego doświadczenia: moralnością, religią, prawem, życiem społecznym, polityką, nauką i edukacją.

Problematyka wolności należy do obszaru zagadnień, które w dziejach myśli filozoficznej akcentowano z niejednakową mocą i wyrazistością. Na fakt ten zwrócił uwagę w swym wystąpieniu Battista Mondin (Pontificia Università Urbaniana – Watykan), podkreślając, iż szczególnie słabym echem i na marginesie niejako głównego nurtu rozważań pojawia się ona w dziełach myślicieli starożytnych dzieląc wówczas w tym względzie los ogólnie pojętej problematyki antropologicznej, której stanowi w sposób oczywisty istotną składową. Dla starożytnych autorów – i dla starożytnych w ogóle – wolność stanowiła wartość niekwestionowaną, pojmowali ją oni jednak zazwyczaj jako – jak powiedzielibyśmy dziś – „wolność od", wolność zewnętrzną, polityczną –

wolność działania, stąd stanowiła ona częściej przedmiot praktycznych zabiegów niż teoretycznych rozważań. Już Hegel zwracał uwagę, że: „Całe części świata, Afryka i Wschód, nigdy nie miały i wciąż jeszcze nie mają tej idei (tj. idei wolności). Nie mieli jej Grecy i Rzymianie, Platon i Arystoteles, ani też stoicy. [...] Świat otrzymał tę ideę dzięki chrześcijaństwu, według którego jednostka jako taka ma nieskończoną wartość, jako że jest ona przedmiotem i celem miłości Boga i tym samym jej przeznaczeniem jest to, by pozostać w absolutnym stosunku do Boga jako ducha i pozwolić temu duchowi zamieszkać w sobie, co znaczy, że człowiek jest sam w sobie powołany do najwyższej wolności"[1]. Potwierdzili to również inni filozofowie, a w szczególny sposób E. Gilson. W starożytnej myśli pogańskiej możemy natrafić na istotne wyjątki od tej zasady. Zwrócił na to uwagę Horst Seidl (Pontificia Università Lateranense – Watykan), stwierdzając ich obecność – w postaci pojęcia wolności woli (wyboru) rozumianej nie tylko w sensie negatywnym, jako brak gwałtu, ale i pozytywnie, jako jej istotne przyporządkowanie do dobra moralnego – w stoicyzmie i neoplatonizmie, nade wszystko zaś u samego Platona, u którego pojawia się twierdzenie, że nikt nie popełnia złych czynów dobrowolnie. Istotnym rozwinięciem kluczowych elementów Platońskiej koncepcji wolności było niewątpliwie wystąpienie Giovanniego Reale (Università Cattolica di Milano – Włochy), ukazujące jej specyficzny charakter związany ze sposobem, w jaki Platon podjął i potraktował zagadnienie wolności. Najistotniejsze elementy swego stanowiska w tym względzie Platon wyraził bowiem za pomocą obrazu oraz poetyckiego mitu i metafory. Fenomen wolności, jako istotnie związany z przenikniętą dynamiczną zmiennością, obdarzoną życiem i swoistą historycznością duszą, domaga się zatem szczególnych, mito-logicznych właśnie środków rozumienia i wyrazu. Znajduje ono wyraz w micie o „Równinie Prawdy" oraz micie „Era". Mity te ukazują – przeniknięte duchem sokratejskim – przekonanie Platona, iż prawdziwe człowieczeństwo konstytuuje się w stanowiącym najwznioślejsze spełnienie ludzkiej wolności życiu cnotliwym, w którym człowiek, mocą wolnego, nieprzymuszonego wyboru, wstępuje na drogę bezinteresownego poznania i czystej kontemplacji Dobra i Piękna utożsamiających się ostatecznie z Prawdą. Opis zabiegów, jakich na „Równinie Prawdy" dokonują mające się narodzić dusze, które starają się w jak najwyższym stopniu oglądać i kontemplować znajdującą się tam Prawdę (czego efekty pociągają za sobą zresztą określone konsekwencje – w skrajnych przypadkach narodziny jako tyrana bądź też filozofa), oraz metaforyczny obraz wyboru jednego z możliwych do realizacji „modeli" życia, jakiego muszą dokonać dusze mające się narodzić ponownie – streszcza zawarta w micie „Era" sentencja wypowiedziana przez sługę cór Konieczności: „Dzielność [cnota] nie jest u nikogo w niewoli. Kto ją ceni więcej lub mniej, ten jej dostanie więcej albo mniej. Winien ten, co wybiera. Bóg nie winien"[2]. Te poetyckie obrazy zrywają zdecydowanie – jak podkreśla sam Rea-

---

[1] G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, s. 493.

[2] Platon, *Państwo*, X, 617 d-e, tłum. W. Witwicki.

le – z zakorzenionym głęboko w myśli greckiej egzystencjalnym fatalizmem, kierując naszą uwagę ku dramatowi „metafizycznego aktu owego wyboru, od którego zależy to, że jest się człowiekiem".

Mimo poczynionych powyżej zastrzeżeń trudno jednak nie przyznać racji twierdzeniom takim jak przywołane już tezy Hegla czy Gilsona – że swój niewątpliwy rozkwit problematyka wolności przeżywa dopiero u kresu pogańskiej starożytności: w momencie pojawienia się fenomenu filozofii inspirowanej chrześcijańskim Objawieniem, oraz w obrębie całej myśli średniowiecznej. W sposób szczególny zaważył na tym procesie autorytet św. Augustyna, który u samych początków myśli chrześcijańskiej dokonał w niej istotnego, woluntarystycznego zwrotu, dostrzegając w koncepcji wolnego wyboru (liberum arbitrium) istotny klucz do rozstrzygnięcia problemu zła. Jego stanowisko w tej kwestii w sposób znaczący wpłynęło na dalszy rozwój i kształtowanie się kultury chrześcijańskiej.

Czasy nowożytne w filozofii otwiera myśl Descartes'a wprowadzającego sferę podmiotowości (intencjonalną sferę świadomości – cogito) w centrum refleksji filozoficznej, wbrew jej dotychczasowemu, przedmiotowemu (bytowemu) odniesieniu. To przeorientowanie filozofii doprowadziło do pojawienia się w niej zagadnień dotychczas istniejących jedynie na marginesie dociekań, takich jak autonomia i moce twórcze jednostkowego podmiotu, co w konsekwencji doprowadziło do rozwoju i utrwalenia na terenie myśli filozoficznej tendencji woluntarystycznych, w ramach zaś refleksji politycznej zaowocowało akcentowaniem negatywnie pojętej (jako „wolność od") wolności zewnętrznej, upatrującej swe jedyne ograniczenie w wolności i swobodzie innych podmiotów życia społecznego. Procesom tym, co oczywiste, towarzyszył zanik refleksji ujmującej wolność w sposób pozytywny – w tradycyjnej perspektywie jej istotnego przyporządkowania do dobra (sub specie boni). U źródeł ówczesnego kryzysu pojęcia wolności, zapowiadającego w istocie poważny kryzys samej antropologii, tkwiło niewątpliwe załamanie całej tradycyjnie pojętej metafizyki – filozofii bytu poddanej surowej i według wielu druzgocącej krytyce zarówno przez sceptyczny empiryzm, jak i przez racjonalizm nowożytny. Jego zwielokrotnione echa trwają po dziś dzień w koncepcjach niektórych myślicieli współczesnych (np. Nietzschego, Sartre'a czy Heideggera), którzy czynią z negatywnie i absolutystycznie pojmowanej wolności centrum swej ontologii i antropologii kwestionującej istnienie jakiejkolwiek obiektywnie danej natury człowieka (egzystencjalistyczny prymat egzystencji nad esencją) i ujmującej ludzką egzystencję w perspektywach nieskończonego projektu, całkowitej nieokreśloności i skrajnie pojętej historyczności. Tego rodzaju antropologiczne konsekwencje – z punktu widzenia myśli chrześcijańskiej jawnie nihilistyczne i agnostyczne – zdają się również wynikać z istotnych tez głoszonych w ramach przyciągającego obecnie uwagę nurtu myśli postmodernistycznej. Mimo, że problematyka człowieka i ludzkiej wolności stoi niewątpliwie w centrum zainteresowania dwudziestowiecznej filozofii, trudno nie zgodzić się z uwagą B. Mondina, że obecnie samo zagadnienie wolności „stało się trudniejsze do roz-

strzygnięcia niż kiedykolwiek przedtem".

Sygnalizowane powyżej silnie zakorzenione w dwudziestowiecznej antropologii wątki myślowe, świadczące o jej głębokim kryzysie, swe źródło posiadają z pewnością w myśli nowożytnej, którą jej krytycy obwiniają o zerwanie więzi łączących ludzką osobę pojętą jako realnie istniejący podmiot poznania i działania z równie realną rzeczywistością bytu ujmowanego w perspektywie swych transcendentalnych własności aksjologicznych – Prawdy, Dobra i Piękna wiążących i aktywizujących ludzką aktywność poznawczą i wolitywną. Nowożytny idealizm koncentrujący się wokół filozofii podmiotu rozbudowany został przez takich autorów, jak Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, swoistą zaś jego kulminację odnaleźć można w filozofii Hegla, którego idealistyczny system panlogicznego ewolucjonizmu nie tylko inspirował liczne prądy dwudziestowiecznej myśli humanistycznej i ściśle filozoficznej, ale wniósł również swój istotny wkład w ukonstytuowanie się zbrodniczych i destrukcyjnych dla dwudziestowiecznej kultury ideologii. W swym kongresowym wystąpieniu, Michel Schooyans wymienił trzy ich zasadnicze formy: faszyzm (nazizm), komunizm i neoliberalizm. Dobrze obrazuje to pewną paradoksalność zawartą w niektórych interpretacjach myśli Hegla, w których okazuje się on zarówno ojcem duchowym najbardziej zbrodniczych w dziejach ludzkości form totalitaryzmu, jak i naczelnym ideologiem najbardziej skrajnych form współczesnego liberalizmu.

Ten interpretacyjny paradoks stał się punktem wyjścia referatu Wojciecha Chudego (KUL), który dostrzegł w nim echo dwóch różnych koncepcji wolności zawartych w spekulatywnym systemie Heglowskim. W swym wystąpieniu Chudy ukazuje Hegla jako ostateczne – przygotowane w paradoksalny sposób przez głównego krytyka myślenia metafizycznego, Kanta, widzącego w intelekcie (zgodnie z konsekwencjami płynącymi z nowożytnej metody filozofowania) czystą wolność narzucającą światu swoje intelektualne prawa – metafizyczne wypełnienie dominującego w myśli nowożytnej nurtu filozofii podmiotu. Według Chudego „Hegel jest filozofem, który postawił metafizyczną kropkę nad «i» w tym nurcie filozofowania", jest „metafizykiem nurtu cogito", który „nie operuje, tak jak Kant, pojęciem umysłu w porządku subiektywnym, w porządku teorii poznania, ale w porządku bytu. U Hegla – jak to powiedział Jean Hypolitte – byt nie jest ujęty jako myślany, lecz myślenie jest ujęte jako byt", co w konsekwencji skłania go do tezy o tożsamości Bytu i myślenia. Byt pozbawiony jakichkolwiek determinacji, „przezroczysta", bezpostaciowa „czysta bezpośredniość", co do określeń tożsama jest z Niczym. Stanowiący dynamiczny punkt wyjścia Heglowskiego systemu oraz samej rzeczywistości tak pojęty Absolut utożsamia się – zgodnie z Heglowską zasadą tożsamości Bytu i myślenia (wyrażoną w słynnym zdaniu z *Fenomenologii ducha*: „Byt jest myśleniem") – z czystą myślą, co pozwala o nim, jako nie podlegającym jakiejkolwiek determinacji, orzekać atrybuty rozumności oraz wolności. Jako rozumny, absolutnie nieskończony, nieuwarunkowany i wolny Byt-Absolut jest (tożsamy z) Pojęciem (der Be-

griff) pojmowanym jako – stanowiąca przejaw absolutnego intelektu (Vernunft) – struktura metafizyczna, racjonalna zasada rozwoju niczym nie zdeterminowanego Bytu, niczym „z zewnątrz" nie ograniczone i nie zdeterminowane myślenie, w sposób absolutnie wolny i nieskrępowany projektujące kierunki rozwoju świata. Atrybutem tak rozumianego Pojęcia, będącego – jak obrazowo zauważa Chudy – „jedną z Janusowych twarzy Bytu (drugą stanowi czyste bycie, bezpośredniość)" – jest również, obok wolności, totalność: w swej wolnej, twórczej projekcji rozwijającej się dynamicznie rzeczywistości Byt – Pojęcie przenika i obejmuje całość universum, sytuując się u podstaw każdej rzeczy i stanowiąc swoistą zasadę – arché jej racjonalnego i dynamicznego rozwoju. Taka koncepcja Absolutu, jako w sposób wolny i niczym nie ograniczony rozwijającego się Bytu – Pojęcia stanowiącego zasadę istnienia i racjonalnego rozwoju każdej rzeczy, stanowi podstawę sformułowania pierwszej, pozbawionej jakichkolwiek antropologicznych, moralnych czy psychologicznych odniesień, m e t a f i z y c z n e j definicji wolności pojętej jako „Bycie u siebie w innym" („bei-sich-Selbst-Sein in einem Andere"), to znaczy – jak rozwija to Chudy – jako „wolność Bytu będącego sobą (Selbst) w każdej rzeczy i konstytuującego każdą rzecz według swojej «sobości»".

U Hegla znaleźć można jednak również – co wcześniej sygnalizowano – inną, z pozoru przeciwstawną wobec pierwszej, koncepcję wolności, związaną ściśle z rzeczywistością człowieka, jego miejscem we wszechogarniającym, pankosmicznym procesie stawania się Bytu (Ducha Absolutnego). O ile koncepcja pierwsza – metafizyczna – formułowaną jest u samych początków Heglowskiego systemu, obejmując sobą fundamentalne, metafizyczne principia rzeczywistości i wyrażając absolutną wolność tkwiącą u samych jej źródeł, o tyle druga – antropologiczna – pojawia się na etapie rozwiniętego już systemu spekulatywnego (na poziomie fenomenologii ducha), ukazując wolność jako p r a w d ę k o n i e c z n o ś c i – rządzącej w obszarze bytu skończonego, do którego należy człowiek i otaczająca go materialna przyroda („wolność prawdziwa"). Jest ona związana z uznaniem niższości porządku subiektywnego, do którego przynależy pojedyncza istota ludzka wraz ze swymi pragnieniami, namiętnościami i odruchami „woli arbitralnej", wobec obiektywnego, k o n i e c z n e g o porządku świata wyrażającego teleologię dążącego do pełni absolutnej jedności ducha. Tylko w ten sposób: poprzez z r o z u m i e n i e k o n i e c z n o ś c i człowiek jest w stanie spełnić swe najgłębsze pragnienie pełnego pojednania z samym sobą. Być naprawdę „u siebie" w wypadku człowieka oznacza „być w ogólności", wyrzec się własnej subiektywności i szczegółowości, włączając się w obiektywny porządek zmierzających w ściśle określonym kierunku dziejów.

Podsumowując swe analizy, Chudy stwierdza, iż mniej lub bardziej dalekie echa obydwu – metafizycznej i antropologicznej – Heglowskich koncepcji wolności, które zwykło się identyfikować przez wskazanie na określone fenomeny z dziejów dwudziestowiecznej kultury oraz myśli i (niestety) praktyki politycznej: nihilizm, skrajny liberalizm, permisywizm, postmodernizm oraz faszyzm, marksizm-leninizm czy odwołu-

jący się do autorytetu nauki socjobiologiczny i psychologiczny determinizm – jawią się jako zafałszowanie pierwotnych intencji samego Hegla, stanowiąc jedynie efekt mniej lub bardziej udanych i rzetelnych interpretacji koncepcji autora *Fenomenologii ducha*.

Wiele wnoszącym do uporządkowania i ukierunkowania systematycznej dyskusji dotyczącej natury wolności był z pewnością referat Mieczysława A. Krąpca (KUL), podejmujący – w perspektywie rozstrzygnięć proponowanych w ramach metafizyki tomizmu egzystencjalnego – najbardziej fundamentalne kwestie wchodzące w skład tej problematyki. Stwierdzając fakt różnorodności i bogactwa form i przejawów, poprzez które manifestuje się w ludzkim doświadczeniu indywidualnym i zbiorowym fenomen wolności – jako wolność społeczno-polityczna, religijna, osobista, artystyczna, naukowa itd. – Krąpiec zapytuje o jego naturę, poszukując swoistego „przed-rozumienia" samej istoty ludzkiej wolności. Za punkt wyjścia swych rozważań obiera najpierwotniejsze, wewnętrzne doświadczenie wolności, jakim jest sama jej świadomość. Doświadczeniu podejmowanych przez nas działań towarzyszy bowiem właśnie świadomość, iż podejmujemy je w sposób wolny i nieprzymuszony, że – działając – możemy i chcemy tak właśnie działać, że nie jesteśmy do tego działania zmuszeni. Chodzi tu przy tym, oczywiście, o działania w pełni „ludzkie", osobowe (actus humanus), podejmowane właśnie „przeze mnie", jako ich świadome, samo-determinujące się źródło i przyczyna sprawcza. Owa świadomość wolności towarzysząca dokonywanym przeze mnie aktom i działaniom jest odmianą towarzyszącej wszelkim aktom naszego poznania i działania świadomości (refleksji) nieaktowej (nieprzedmiotowej) (reflexio in actu exercito). Próba filozoficznego (metafizycznego) wyjaśnienia tych danych doświadczenia wewnętrznego wykraczać musi poza propozycje oferowane w ramach stanowisk indeterminizmu i determinizmu. Fenomenu ludzkiego wolnego działania nie może z całą pewnością wyjaśnić indeterminizm, który interpretuje je jako właśnie przypadkowe, a więc pozbawione jakiegokolwiek ścisłego zdeterminowania co do swego charakteru i źródła. Brak zaś źródła działania oznacza – wedle Krąpca – brak samego działania, co przeczy w oczywisty sposób elementarnym danym doświadczenia. Przeczą im również – zdaniem Krąpca – próby deterministycznej redukcji doświadczanego faktu ludzkiej (rzekomej) wolności do efektu (skutku, wypadkowej) działania, podlegających ściśle określonym prawidłowościom zjawisk i procesów natury fizycznej, psycho-biologicznej lub socjo-kulturowej. Stanowią one bowiem jedynie swoiste „podłoże" i „środowisko", z którego wyłaniają się akty wolnych i świadomych, osobowych decyzji.

Wykazawszy niewystarczalność i błędność niektórych interpretacji ludzkiej wolności (deterministycznych, indeterministycznych, psycho-biologicznych oraz socjo-biologicznych), Krąpiec formułuje własną jej koncepcję, nawiązując przy tym do analiz zawartych w *Sumie teologicznej* św.Tomasza. Ludzka wolność – osiągająca swe szczytowe spełnienie w akcie świadomej, wolnej decyzji – jawi się w tych perspektywach jako swoiste sprzężenie (jedność) czynności intelektualnego poznania oraz

aktów wolnego wyboru, które swe ostateczne, metafizyczne (bytowe) uzasadnienie zyskują w złożonej – racjonalnej (intelekt), pożądawczej (wola) – strukturze osobowego bytu człowieka. Intelekt w wyłanianych przez siebie działaniach poznawczych (których właściwym, formalnym przedmiotem jest byt pojęty analogicznie, celem zaś prawda) dostarcza woli – w postaci zespołu tak zwanych sądów praktycznych – wiedzę dotyczącą określonego dobra (celu) i możliwości (środków) jego osiągnięcia (realizacji). W ten sposób pojawiają się warunki umożliwiające pojawienie się aktu decyzji – aktu wolnej woli dokonującej w y b o r u jednego sądu praktycznego dotyczącego dobra, które wola (osoba) chce osiągnąć (zrealizować). Wola jest wolna, ponieważ nie determinuje jej żadne z konkretnych, skończonych dóbr. Zarówno bowiem wola, jak i intelekt otwarte są na ten sam nieskończony horyzont bytu, ujmując go jedynie w odmiennych, w sensie transcendentalnym, realnie zaś tożsamych ze sobą aspektach bytu i dobra. Wola dąży zawsze z konieczności do (tożsamego z bytem) dobra, gdyż nie może pożądać nicości (której – jako „nie-bytu" – nie ma). Zachowuje ona jednak – jak zostało to już powiedziane – swą wewnętrzną, nie podlegającą jakiemukolwiek przymusowi, wolność decydowania o wyborze określonych, skończonych dóbr konkretnych. Rzeczywistość świadomej, wolnej decyzji stanowi zatem – wedle wyrażenia Krąpca – swoiste dialektyczne sprzężenie i splot wzajemnie się warunkujących aktów intelektu i woli, poprzez które człowiek konstytuuje siebie jako przyczynę sprawczą i źródło w pełni ludzkiego, świadomego i wolnego działania. Ową swoistą – wspartą na fundamencie ludzkiego aktu decyzyjnego – autodeterminację do działania (nie mieszczącą się w schemacie „determinizm – indeterminizm") Krąpiec określa – idąc w tym względzie za Karolem Wojtyłą – mianem „samostanowienia" siebie jako autora czynu, ludzkiej moralnej aktywności, obejmującym proces poznawczej interioryzacji treściowej zawartości dobra-bytu (tzw. „samoposiadanie") oraz doświadczenie wewnętrznej wolności woli wobec konkretnego dobra, które nie jest dobrem nieskończonym (moment tzw. „samopanowania"). Tak pojęty akt decyzji stanowi najwyższy przejaw oraz ostateczne potwierdzenie i wypełnienie ludzkiej wolności i człowieczeństwa.

Na tle zreferowanego powyżej, utrzymującego się jednoznacznie w tradycji tomistycznej metafizyki i antropologii, wystąpienia Krąpca wyraźnie odcinały się – często zdecydowanie polemiczne, wypływające z odmiennych, inspirowanych współczesnością nurtów i tendencji myślowych – głosy innych uczestników kongresowych dysput. Na szczególną uwagę zasługuje tu m.in. referat J o h n a C r o s b y ' e g o (Franciscan University of Steubenville – USA), złożony w materiałach Kongresu (sam autor nie przybył do Lublina), jednoznacznie i zdecydowanie odrzucającego tomistyczną koncepcję woli z konieczności przyporządkowanej dobru jako swemu przedmiotowi formalnemu. Koncepcja ta stanowi uszczegółowienie metafizycznej zasady, zgodnie z którą żadna władza działająca nie może być obojętna wobec swego przedmiotu formalnego. W takim ujęciu „wszelkie akty woli zmierzają do swojego przedmiotu pod kątem i w perspektywie dobra, nawet wówczas, gdy pełnimy obiektywne zło" (Krąpiec). Crosby, de-

klarując iż, uważa za „niezaprzeczalny fakt to, że osoby ludzkie są całkowicie zdolne do popełniania zła z pełną świadomością, że jest to zło", odrzuca – jako niezgodną z elementarnym ludzkim doświadczeniem – tomistyczną perspektywę, w której jest miejsce dla intelektualistycznie pojętego (jako efekt błędu poznawczego) „zła obiektywnego", nie może być natomiast mowy o „złu subiektywnym", rozumianym jako świadome i wolne upodobanie oraz wybór zła. „Zadaniem filozofii – zauważa Crosby, nawiązując do słynnej augustyńskiej relacji o kradzieży gruszek zawartej w *Wyznaniach II* – jest wyjaśnić, jak takie rozmyślne czynienie zła jest możliwe". Rozstrzygnięcie tej kwestii nie jest, jego zdaniem, możliwe w kategoriach philosophiae perennis, w której istnieje zdecydowana tendencja do traktowania zła w kategoriach błędu poznawczego, nie tylko fałszująca ludzkie doświadczenie świadomego wyboru zła, ale i – w związku z tym – niezdolna do oddania pełnej sprawiedliwości aktom wolnego i świadomego wyboru dobra. Propozycji takiego rozstrzygnięcia Crosby dopatruje się natomiast w fenomenologicznych analizach Dietricha von Hildebranda, który równie zdecydowanie przeciwstawia się intelektualistycznemu pojmowaniu ludzkiej wolności eliminującemu realność faktu świadomego czynienia zła.

W nurt polemicznej dyskusji z klasyczną (tomistyczną) koncepcją osoby ludzkiej i jej wolności – ściśle zaś ze stojącym u jej podstaw rozumieniem procedur metafizycznego wyjaśniania i uzasadniania – wpisało się również wystąpienie Antonio Liviego (Pontificio Ateneo della Santa Croce – Włochy). W ramach swych epistemologicznych analiz poszukuje on ostatecznych podstaw twierdzenia, że człowiek w dokonywanych przez siebie wyborach jest z natury wolny. Liczne ujęcia wolności dopuszczają się, według niego, „błędnego koła", dowodząc niepodważalnego charakteru doświadczenia wolności przez odwołanie się do ogólnych twierdzeń dotyczących charakteru ludzkiej natury, a sformułowanych – i tu tkwi istota popełnianego błędu – w oparciu o to właśnie doświadczenie. Prowadząca niejako „od góry" – bo obierająca za punkt wyjścia zespół ogólnych, systemowych twierdzeń metafizycznych – droga proponowanych zazwyczaj w kwestii wolności uzasadnień wiedzie zatem, według Liviego, donikąd. Jedyną wobec niej alternatywą jest odwołanie się w rozważanej kwestii do fenomenologicznego punktu wyjścia, który swój wyraz znajduje w niekwestionowanym i – jak pokazują na przykład przeprowadzone przez Schelera studia nad świadomością moralną – uniwersalnym doświadczeniu osobistej wolności i związanej z nią moralnej odpowiedzialności. Jako uniwersalne właśnie – a więc nieuwarunkowane i pozbawione „okazjonalnych" ograniczeń – stanowi ono naprawdę „wspólne" (common) doświadczenie ludzi wszystkich czasów i kultur, ujawniające z siłą zdroworozsądkowej (common sense) oczywistości niepodważalny charakter ludzkiej wolnej woli.

Z zupełnie odmiennych – związanych z tradycją szkoły analitycznej – perspektyw filozoficznego myślenia zdaje się wynikać stanowisko dotyczące kwestii ludzkiej wolności zawarte w wystąpieniu Petera van Inwagena (University of Notre Dame – USA). Opierając się na tradycyjnym

określeniu wolności, zgodnie z którym podmiot działający jest wolny zarówno, gdy jest zdolny do wykonania jakiegoś zamierzonego aktu (bądź powstrzymania się od jego wykonania), jak i wówczas, gdy ma możliwość wyboru, czy wykonać (czy też nie wykonać) zamierzony akt – Inwagen dochodzi do wniosku, iż koncepcja ta rodzi nieprzezwyciężalne trudności i problemy filozoficzne. Dowodzi on, iż bez względu na prawdziwość czy też fałszywość głównej tezy determinizmu nikt nigdy nie ma możliwości wyboru tego, co czyni. A nawet więcej: jako pozbawiony możliwości wyboru nikt nigdy nie jest również moralnie odpowiedzialny za to, co czyni. Teza ta ujawnia zatem nieprzezwyciężalny paradoks tkwiący u samych korzeni naszego pojęcia wolności i skłania nas – wedle Inwagena – do wyciągnięcia agnostycznego w swej wymowie wniosku, „że w pojęciu wolności zawiera się coś, czego nie rozumiemy, coś, od czego zrozumienia faktycznie jesteśmy bardzo daleko. Sądzę – stwierdza Inwagen – że na tyle daleko, iż powinniśmy przyznać, że wolność jest tajemnicą". Analizy dotyczące wolności w kontekście zagadnienia determinizmu stanowią również punkt wyjścia rozważań J a n a v a n d e r V e k e n a (Katholieke Universiteit Leuven – Belgia). Prowadzą go one jednak – o czym decyduje z pewnością wpływ rozwiązań sugerowanych przez tradycję myśli procesualistycznej, której autor jest przedstawicielem – do odmiennych wniosków. Van der Veken przyznaje, iż deterministyczny pogląd, zgodnie z którym „wszystko, co zdarza się obecnie, powinno być rozpatrywane jako konsekwencja uprzednich warunków oraz praw", stanowi fundament naukowego spojrzenia na rzeczywistość oraz źródło niezaprzeczalnych sukcesów nauki w przewidywaniu przyszłych zjawisk, opartym na zespołach sformułowanych praw i teorii. Z drugiej jednak strony van der Veken podziela tu zdecydowanie tezę Inwagena (która tego ostatniego doprowadziła do agnostycznych wniosków): fenomeny wolności i moralnej odpowiedzialności stanowią fundamentalny i nieredukowalny – jak się zdaje element ludzkiego doświadczenia, czego dowodził już Kant. Jako zagadnienie kluczowe staje tu pytanie o możliwość pojawienia się oraz współistnienia tych dwóch tak różnych „światów", sfer rzeczywistości: obszaru działania deterministycznych praw przyrody oraz zachowującej wobec nich autonomię wolności. Odpowiedzi na to pytanie należałoby się dopatrywać zdaniem van der Vekena w nurcie filozofii procesu (której jest on znanym rzecznikiem). Niektóre z zawartych w jej ramach tez wskazują jednoznacznie na możliwość obecności owych dwóch „kantowskich światów" – determinizmu i wolności – „na wszystkich poziomach świata" (Merleau-Ponty), na k a ż d y m – nie tylko specyficznie ludzkim, ale nawet sub-atomowym – poziomie istnienia. W ten sposób „determinizm i wolność łączą się w samej strukturze każdego bytu". Wolności tak pojętej nie należy jednak rozumieć w prostym przeciwstawieniu jej determinizmowi: jako w jakimś sensie „indeterministycznej". W grę wchodzi tu raczej rodzaj specyficznie pojętej „auto-determinacji", która – pozostając na każdym poziomie istnienia w swoiście dialektycznym sprzężeniu ze sferą tego, co zdeterminowane – sprawia, iż „zupełne zdeterminowanie pewnego

zdarzenia przez zdarzenia poprzedzające je jest przypadkiem granicznym, sytuacją wyidealizowaną, która nigdy w pełni nie ma miejsca". Jedynie przyjmując tego rodzaju perspektywę widzenia problemu wolności będziemy w stanie w pełni zrozumieć fenomen ludzkiej wolności i podmiotowości.

W nurt rozważań podejmujących – podobnie jak dwa ostatnie z omówionych wyżej wystąpień – zagadnienie wolności w ramach ściśle ontologicznych analiz koncentrujących się wokół kategorii konieczności (determinizmu) i przypadku (indeterminizmu) wpisał się również referat Stanisława Judyckiego (KUL). Wyróżnia on wśród rodzajów determinacji organizujących systemy elementów należące do „naszego świata" – tj. determinacji kauzalnej oraz (wbrew tendencjom redukcjonistycznym) teleologicznej i logiczno-matematycznej – radykalnie różną od nich autodeterminację, cechującą w sposób istotny ludzką wolną wolę. Zdaniem Judyckiego liczne, fenomenalnie dane własności tej ostatniej pozwalają na formułowanie zasadnych argumentów przeciwko traktowaniu jej jako – pozbawionego ontologicznych podstaw – złudzenia.

Odmienną dziedzinę zagadnień poruszanych w ramach obrad Kongresu stanowiły kwestie związane z realizacją wolności w różnych obszarach ludzkiej aktywności – głównie w obrębie szeroko pojętej działalności politycznej i społecznej, ale również w ramach życia religijnego oraz działalności naukowej, artystycznej, pedagogicznej i gospodarczej. Wszystkie głosy w tej kwestii (choć zróżnicowane i często niejednoznaczne) zawierały element krytycznej polemiki z dominującą współcześnie myślą (neo)liberalną. Najjaskrawszym przykładem opinii jednoznacznie odrzucającej dorobek oraz same fundamenty ideologii liberalnej było z pewnością wystąpienie Michela Schooyansa (Université de Louvain-la-Neuve – Belgia). Postrzegając współczesny neoliberalizm jako jedną z trzech – obok nazizmu (faszyzmu) i komunizmu – form dwudziestowiecznego totalitaryzmu stanowiących owoc zgubnych wpływów myśli heglowskiej, Schooyans dostrzega również historyczne korzenie tej – tak obecnie żywotnej i aktualnej – ideologii. Tkwią one, jego zdaniem, niewątpliwie w poprzedzających jej pojawienie się etapach rozwoju myśli liberalnej, której zasadnicze elementy – postulat nieograniczonej wolności ekonomicznej (Smith), utylitarystyczna i hedonistyczna koncepcja człowieka (m.in. Bentham) oraz koncepcja umowy społecznej – ulegają we współczesnym neoliberalizmie szczególnemu natężeniu i radykalizacji. Zjawisko to, zdaniem Schooyansa, znajduje swój wyraz w neoliberalnym żądaniu pełnej, niczym nie skrępowanej wolności, absolutnej, osobistej autonomii każdej jednostki, która – poprzez rozciągnięcie owego postulatu na dziedzinę norm moralnych staje się jedynym, absolutnym prawodawcą, a także sędzią i stwórcą (katem?) decydującym (dowodzą tego liczne obowiązujące współcześnie rozstrzygnięcia prawne w kwestii aborcji i eutanazji) o wartości egzystencji innych ludzi. Absolutyzacja i maksymalizacja zasad ekonomicznego zysku oraz przyjemności czyni człowieka przedmiotem manipulacji, czego ostatecznym przejawem jest „ucieczka w śmierć" przed bólem i cierpieniem. Neoliberalny consensus odrzuca wszel-

kie odniesienia do Transcendencji, a więc do obiektywnego dobra, prawdy i sprawiedliwości w aktach prawnych. Sytuacja ta sprawia, iż wszystko może być (i jest rzeczywiście) w jego ramach przedmiotem nieustających negocjacji i pertraktacji, co stanowi ostateczną podstawę formułowania pozytywistycznie rozumianych norm prawnych. Tego rodzaju strategia rozwiązywania kwestii moralnie i społecznie kontrowersyjnych wyraża zasadnicze elementy „etyki proceduralnej" (Rawls), będącej podstawą prac większości działających obecnie komisji etycznych. Stanowi ona, zdaniem Schooyansa, bezpośrednie zagrożenie dla podstawowych praw człowieka, otwiera bowiem pole do nieustających dyskusji oraz ciągłych zmian definicji warunków ich respektowania. Do zakwestionowania wartości dotychczasowych ocen i rozwiązań prawnych konieczne jest jedynie stworzenie godzącego w nie precedensu, co umożliwia stosowana współcześnie nagminnie taktyka naruszania prawa.

Powyższa charakterystyka ideologii neoliberalnej – domagającej się absolutnej autonomii i niezależności jednostki i uzależniającej wszelki porządek moralny od jej arbitralnej woli i formalistycznie pojętego sumienia (w dalszym planie zaś od określonego kontekstu kulturowego, którego jednostka – jej świadomość – jest wyrazicielem), znajdującego swój społeczny wyraz w utopijnej idei etyki proceduralnej – pozwala, zdaniem Schooyansa, uznać ją za bezpośrednią spadkobierczynię tradycji nihilistycznej i nietzscheańskiej, która prowadzi do rozprzestrzeniania się „kultury śmierci".

Tak pojętej myśli i praktyce neoliberalnej Schooyans przeciwstawia kulturę zakorzeniającą wszelką ludzką aktywność–również polityczną i społeczną – w Bogu, który stwarzając rozumnego i wolnego człowieka jako istotę społeczną, stanowi fundamentalne i jedynie rzeczywiste usprawiedliwienie dla wszelkiej: ekonomicznej, społecznej czy politycznej władzy, powołanej przezeń – i to stanowi jedyny jej mandat i kryterium oceny – do koordynowania i harmonizowania działań członków określonej społeczności w celu osiągnięcia ich wspólnego dobra. Władza tożsama jest z pełnomocnictwem, z odpowiedzialnością zleconą ludziom za racjonalną, zgodną z Bożym planem organizację i rozwój świata. Tylko takie jej rozumienie stwarza racjonalne podstawy do moralnie usprawiedliwionego wypowiedzenia jej posłuszeństwa.

U korzeni współczesnych totalitaryzmów tkwią natomiast immanentystyczne koncepcje władzy, które niosą z sobą moralny i religijny agnostycyzm. Gdy zaś nieobecny jest transcendentny horyzont polityki, władza staje się czystą wolą panowania.

W kontekście poruszanych powyżej zagadnień na uwagę zasługują również te wystąpienia uczestników Kongresu, które sygnalizowały początek dokonującej się w ostatnim czasie w ramach współczesnej myśli neoliberalnej znaczącej ewolucji poglądów, które dotyczą istotnego rozumienia wolności. Wskazuje na to wyraźnie treść referatu Andrè van de Putte (Katholieke Universiteit Leuven – Belgia) odwołującego się do ostatnich prac wspomnianego tu już Rawlsa, które jasno ukazują, iż w środowiskach liberalnych coraz pełniejsza staje się świadomość, że koncepcja wolności pojętej negatywnie (jako „wolność od") nie jest jedyną koncep-

cją możliwą do utrzymania w ramach filozofii liberalnej. Rawls sugeruje w nich, iż wprowadzone przez niego pojęcie moralnego obowiązku „postawy obywatelskiej" oraz postulat kierowania się rozsądkiem w życiu publicznym, stanowiące istotny wyraz koncepcji wolności pozytywnej, winny prowadzić do uznania faktu, że elementy „republikańskie" należą nieuchronnie do dziedzictwa zachodniej myśli liberalnej.

Pojawienie się w ostatnim czasie w obrębie myśli liberalnej zjawisk zwiastujących możliwość istotnych przemian w ramach dominującej w niej koncepcji wolności sygnalizował również w swym wystąpieniu Frans de Wachter (Katholieke Universiteit Leuven – Belgia). Nawiązał on do dyskusji dotyczącej stosunku państwa wobec grup mniejszościowych o charakterze narodowościowym, jak i ideologicznym, które niejednokrotnie stanowią wyzwanie, a nawet zagrożenie dla chcącej kultywować swą moralną i kulturową tożsamość społecznej większości. Pojawia się tu problem, czy państwo winno czynnie wspierać określoną wizję dobra i rozwoju człowieka, czy też pozostać bezstronną i neutralną instytucją. To drugie stanowisko zauważa de Wachter – trudno pogodzić z pojęciem moralnego zaangażowania obywateli na rzecz dobra wspólnego.

Do dyskusji, jakie toczą się wokół problemu wolności między przedstawicielami myśli konserwatywnej a zwolennikami koncepcji liberalnych – zarówno w ich klasycznym, jak i współczesnym, libertariańskim oraz lewicowo-liberalnym wydaniu – nawiązuje również referat Piotra Boltuca (Bowling Green State University – USA). Ukazuje on ubóstwo liberalnej koncepcji osoby pojętej jako wolny, nie skrępowany żadnymi istotnymi więzami podmiot działania. Taki sposób rozumienia człowieka oraz jego rozumnego, świadomego i wolnego działania jest, zdaniem Boltuca, głęboko nierealistyczny, nie uwzględnia bowiem naturalnego osadzenia ludzkiej osoby we wspólnocie innych ludzi: w rodzinie, narodzie czy wspólnocie religijnej – która z istoty swej jest zawsze wspólnotą moralną.

Mimo pozytywnego charakteru przemian dokonujących się w ramach współczesnych teorii liberalizmu praktyki liberalnych społeczeństw, opierających na nich swój system organizacji często, niestety, dają podstawy do pesymizmu. Przejmującym głosem sprzeciwu wobec – gwarantowanego wolą większości wyborców i rozpowszechnionego w systemach legislacyjnych Zachodu – fenomenu „prawa przeciwko życiu" było wystąpienie Tadeusza Stycznia (KUL). Podejmuje on w tym kontekście zagadnienie współczesnej sytuacji etyka stającego wobec szczególnie jaskrawych przykładów „nieskuteczności prawdy", wyraźnego rozdźwięku pomiędzy jej uniwersalną ważnością a powszechnością jej uznania. Styczeń wykazuje jasno, iż samo określenie „prawo przeciwko życiu" zawiera w sobie – w świetle fundamentalnego rozumienia prawa jako „ochrony dobra, którym jest człowiek", niemożliwej wszak bez zdecydowanej i bezwarunkowej afirmacji jego życia, faktu jego istnienia – jawną sprzeczność i fałsz w swej najjaskrawszej postaci absurdu. „Prawo przeciwko życiu" to po prostu „antyprawo", które jednak – mimo swej logicznej, moralnej i jurydycznej absurdalności – stało się prawnym (!)

i kulturowym faktem zatwierdzonym i chronionym przez instytucje wielu demokratycznych państw świata. Legalizacja aborcji – bo o nią tu przede wszystkim chodzi – jest zatem legalizacją „rzeczywistego bezprawia pod osłoną rzeczywistej instytucji prawa", znajdującą wsparcie na samych kulturowo-politycznych szczytach współczesnego świata. Sytuacja ta prowadzi do zafałszowania istoty prawa oraz państwa, a tym samym do moralnego samobójstwa uczestniczących w tym w jakiejkolwiek formie obywateli. Wszelka akceptacja absurdu jest bowiem aktem godzącym w tożsamość osoby, aktem dobrowolnego – dokonanego mocą własnej wolności – zniewolenia. Według powyższej diagnozy mamy zatem w tej sytuacji do czynienia ze śmiercią instytucji prawa, śmiercią instytucji państwa oraz śmiercią moralną jego obywateli, która oznacza ostatecznie moralną śmierć ich samych jako ludzi. To właśnie zjawisko Jan Paweł II nazywa w *Evangelium vitae* kulturą śmierci, objawiającą realne zagrożenie zmierzchu – śmierci – kultury. Aby przeciwdziałać jej niszczącym skutkom, nie wystarczy jednak tylko tego rodzaju – kulturowa i antropologiczna – analiza wykazująca w sposób niezbity i niepodważalny destrukcyjny charakter wszelkich działań urzeczywistniających absurd – w tym również (a może przede wszystkim) tych, które mają miejsce w wypadku działań legalizujących „spisek przeciwko życiu". Świadomość oczywistego rozdźwięku pomiędzy możliwościami racjonalnego wykazania bezsprzecznej prawomocności i zasadności twierdzeń etycznych a ludzką skłonnością do pełnej akceptacji uniwersalnej wagi tych twierdzeń winna skłaniać etyka do poszukiwania wciąż nowych i wzbogacanych środków terapeutycznego dialogu i perswazji, uwzględniających zróżnicowaną diagnozę poszczególnych przypadków. W zależności od tego, czy w grę wchodzi przede wszystkim brak wiedzy i niedostatek refleksji, czy słabość woli niezdolnej do uniesienia ciężaru prawdy, czy też wreszcie fundamentalna odmienność akceptowanej wizji świata, winien on stosować terapię uzupełniania wiedzy i budzenia świadomości, odwołującej się do performatywnych funkcji języka cierpliwej, mobilizującej perswazji lub też fundamentalnej – antropologicznej i moralnej – refleksji połączonej z gotowością do przyjęcia wszystkich wypływających z niej praktycznych konsekwencji. Co robić jeśli środki te zawiodą bądź też gdy sama propozycja owego terapeutycznego dialogu zostanie zdecydowanie i jednoznacznie odrzucona? Wtedy – podkreśla Styczeń – po wyczerpaniu wszelkich możliwości języka etyki pozostaje etykowi argument ostateczny: czyn pojęty jako świadectwo „solidarności z człowiekiem najsłabszym, skazanym w imieniu prawa i państwa na śmierć przez mocnych tego świata". W tym świadectwie, będącym najgłębszym przejawem i potwierdzeniem człowieczego ethosu „wolności kierującej się prawdą [...] leży szansa przetrwania kultury".

Spośród wygłoszonych w trakcie obrad omawianego Kongresu referatów wyróżnić należy również – sygnalizowane tu jedynie z braku miejsca – interesujące wystąpienia poruszające kwestie związane z istotnym rozumieniem oraz historycznymi uwarunkowaniami wolności religijnej (Zdybicka, Rauscher, Kłoczowski, Legutko, Łyko), właściwym rozumieniem oraz głównymi za-

grożeniami wolności w nauce i poznaniu filozoficznym (Dec, Hałaczek, Capelle, Marciszewski), wzajemnymi uwarunkowaniami wiążącymi wolność i sztukę (Cruysberghs, Kiereś), sensem i znaczeniem wolności w procesie wychowawczym (Olbrycht, Gałkowski, Pasterniak) oraz rolą i uwarunkowaniami wolności w ramach procesów gospodarczych (Biela, Kampka, Sweet). Z satysfakcją odnotować można obecność na Kongresie przedstawicieli myśli chrześcijańskiej z krajów byłego bloku wschodniego: z Rosji, Litwy, Czech, Słowacji oraz z Rumunii, a także – co warte szczególnego podkreślenia – przedstawiciela Chin (na stałe mieszkającego w USA), który miał okazję zarysować obraz religijnych prześladowań, jakich w ChRL doświadczają jego rodacy.

Przebieg obrad Kongresu ujawnił – obok sygnalizowanego powyżej bogactwa kontekstów, w jakich pojawia się problematyka wolności, oraz niewątpliwego dorobku analizującej je od wieków refleksji chrześcijańskiej – wyraźne z r ó ż n i c o w a n i e w łonie tej ostatniej, będące efektem (zapoczątkowanych przemianami soborowymi) kilkudziesięciu ostatnich lat jej rozwoju i niewątpliwego otwarcia na myśl współczesną. Podczas obrad kongresowych – obok tradycyjnych, związanych z myślą tomistyczną ujęć dyskutowanej problematyki – pojawił się bogato reprezentowany nurt refleksji nawiązującej (mniej lub bardziej bezpośrednio) do analiz współczesnej fenomenologii, fenomenologii egzystencjalnej, postfenomenologicznej filozofii dialogu oraz hermeneutyki, filozofii analitycznej, a nawet neokantyzmu czy też filozofii życia. Ujawniły się również (sugerowane zresztą nieco w samej nazwie Kongresu!) propozycje świadomie zacierające różnice dzielące płaszczyzny filozoficznego i teologicznego dyskursu.

Nie podejmując się pogłębionej – z pewnością niejednoznacznej – oceny przemian, jakie dokonały się w ostatnich latach w ramach myśli chrześcijańskiej (tak znaczącej przecież dla refleksji teologicznej oraz szeroko pojętej chrześcijańskiej kultury), należy podkreślić – czego V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej dowiódł niezbicie – iż stały się one obecnie faktem domagającym się pogłębionej analizy oraz próby odpowiedzi na niektóre pytania: J a k i e j f i l o z o f i i p o t r z e b u j e (współczesne) c h r z e ś c i j a ń s t w o? Czy i jaką wartość posiada dlań dotychczasowy – kwestionowany przecież przez niektórych myślicieli i teologów chrześcijańskich – dorobek klasycznej myśli filozoficznej? Czy relacje pomiędzy refleksją filozoficzną a dociekaniami teologów opierają się nadal na tradycyjnym wzorcu ścisłej, służebnej uległości filozofii względem teologii? Jaki kształt winny one przybrać współcześnie? Pytania te wydają się szczególnie aktualne obecnie, kiedy nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż zdecydowana większość teologów doby posoborowego otwarcia – zagubionych być może w bogactwie przedkładanych im filozoficznych propozycji – zdaje się uciekać od filozofii, często ją lekceważąc lub wręcz kwestionując jej rolę i znaczenie jako istotnego składnika chrześcijańskiej kultury. Przestrzeń dyskusji, jaką otworzą kolejne edycje ogólnoświatowych spotkań filozofów chrześcijańskich, stanowić będzie z pewnością najlepsze forum dla podjęcia tego typu istotnych kwestii.

I zupełnie na marginesie: z perspektywy zewnętrznego obserwatora – co najważniejsze zaś z punktu widzenia wielu czynnych uczestników Kongresu – jego organizacja była bardzo udana. Oczywista w tym zasługa komitetu organizacyjnego. Szkoda jedynie, że obradom towarzyszył czasami nie zawsze usprawiedliwiony i nie do końca zrozumiały pośpiech przekształcający je w ciągi następujących po sobie monologów. Szkoda również, iż organizatorzy nie zdecydowali się na symultaniczne tłumaczenie przynajmniej niektórych – na przykład wygłaszanych w ramach posiedzeń sesji ogólnych – referatów i wystąpień.